

УДК 930.85  
ББК 63.3(0) 31  
О-94

Ответственный редактор  
академик В. В. Наумкин

Руководитель проекта, научный и литературный редактор  
Ю. М. Кобищанов

Редакционная коллегия:

Ю. М. Кобищанов (председатель), Н. Ю. Живлова, Т. К. Кораев, А. В. Кушхабиев, Н. Н. Лисовой,  
Ю. М. Могаричев, А. В. Муравьев, А. А. Немировский, Е. В. Сергеева, Д. Н. Старостин,  
И. Р. Тантлевский, Ю. Б. Циркин, Ю. А. Шапова

Рецензенты:

доктор исторических наук, профессор М. С. Мейер  
и доктор исторических наук И. В. Следзевский

О-94 **Очерки истории христианских цивилизаций** : в 2 т. Т. 1 : От зарождения до арабских завоеваний : в 2 кн. Кн. 2 / [отв. ред. В. В. Наумкин, рук. проекта, науч. и лит. ред. Ю. М. Кобищанов]. – М. : Политическая энциклопедия, 2019.

ISBN 978-5-8243-2311-5  
ISBN 978-5-8243-2304-7 (т. 1)

Кн. 2 : Ч. 4–8. – 551 с. : ил.  
ISBN 978-5-8243-2305-4

Очерки истории христианских цивилизаций — это многолетний труд известных авторов из России и стран ближнего и дальнего зарубежья, которые представляют христианский мир как динамичное целое, в его духовном единстве и культурном многообразии. Перед большим авторским коллективом стояла задача дать читателям систему научных знаний, представить новые идеи.

Многотомное исследование христианских цивилизаций рассчитано не только на специалистов в этой области, но и на широкий круг любителей мировой истории, студентов, аспирантов и молодых ученых.

Издание богато проиллюстрировано авторскими фотографиями.

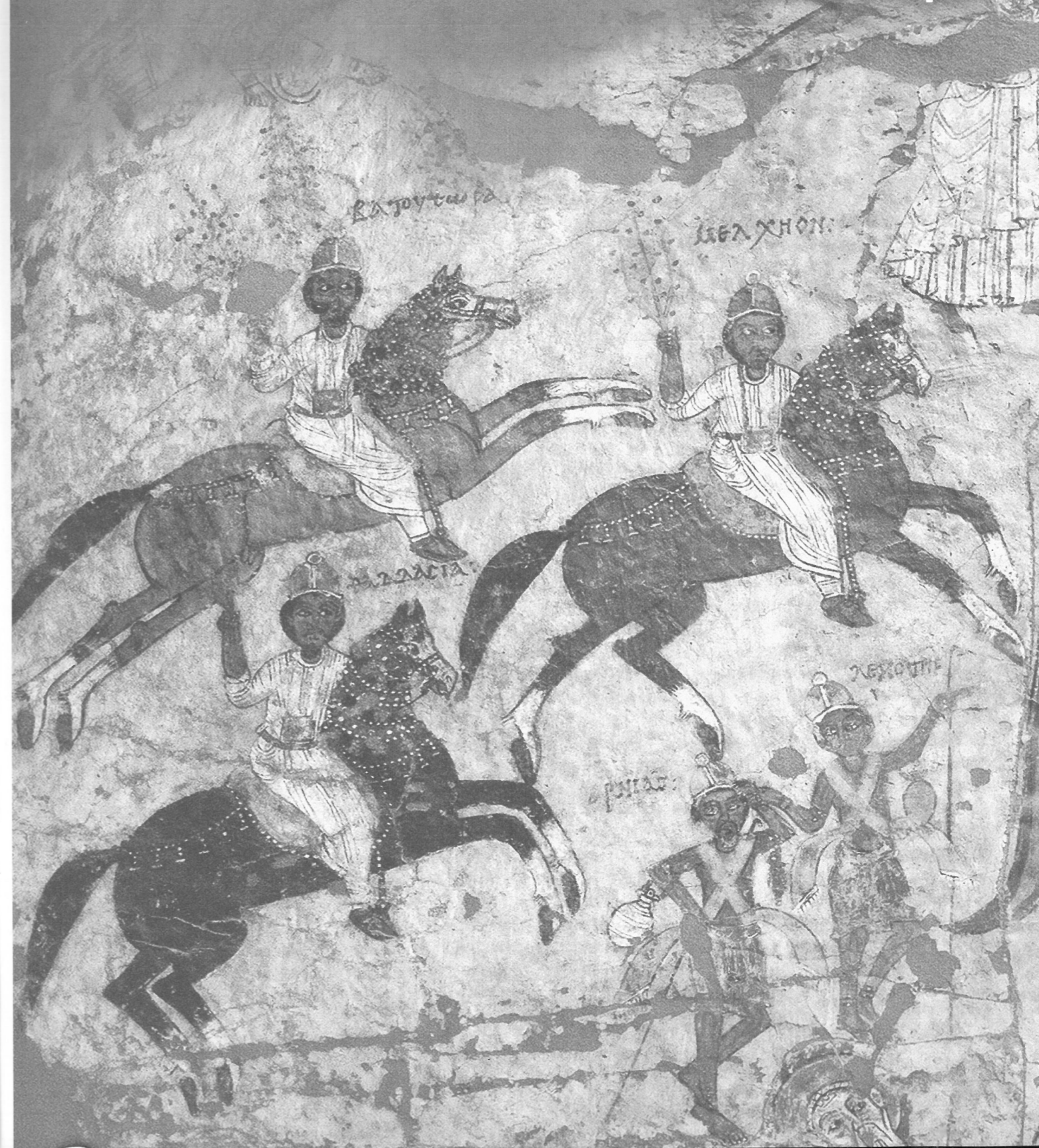
УДК 930.85  
ББК 63.3(0) 31

ISBN 978-5-8243-2305-4 (кн. 2)  
ISBN 978-5-8243-2304-7  
ISBN 978-5-8243-2311-5

© Кобищанов Ю. М., рук. проекта, науч. и лит. ред., 2019  
© Коллектив авторов, 2019  
© Политическая энциклопедия, 2019

# От зарождения до арабских завоеваний

## Книга вторая



из меди», снабжая жертвенники. Однако в Египте не было культа, жертвенников и статуй какого-то безымянного бога, стоящего за имеющими имена многими богами. Остается считать, что «бог» «Почтения» – это солнечный бог-творец, рассматриваемый, возможно, в «отождествлении» (взаимопроникновении)/конstellляции с другими богами. Все они имеют имена. Ни одно конкретное имя не названо или потому, что читатель понимал, какой бог тут подразумевается, или потому, что пассаж равно относится к любому богу (который был для египтян богом-творцом), и ко всем ним вместе (образующим «взаимопроникновение»). Аналогично этому в «Повести о Синухете» имеется в виду «бог-творец, кто бы он ни был / какого бы бога ни почитали в его качестве».

Примеры такого рода можно было бы множить. Следовательно, всюду, где речь идет о «боге», имеется в виду либо определенный подразумеваемый бог, либо неважно какой (любой) бог, либо любой и/или всякий бог, выступающий в этом качестве (в том числе во взаимопроникновении с другими богами, выступающими в том же качестве), либо некий определенный, но точно не известно какой бог, либо, наконец – в обобщенном смысле – всякий бог (то есть все боги, но рассматриваемые как множество, а не совокупный бог. (Точно так же, как во фразе «человек человеку волк» слово «человек» подразумевает, несмотря на свое ед. ч., всех людей, но не человечество как один субъект). Нет оснований видеть здесь Единого Бога, выходящего за рамки политеизма.

### Реформа Эхнатона: монотеизм?

Применительно к реформе Эхнатона слово «монотеистический» употребляется подавляющим большинством специалистов. Начинаясь она как генотеистическая: бог солнечного диска Атон стал почитаться фараоном в несравненно большей степени, чем другие боги, как исключительный и единственный господин и творец всего, хотя и остальные боги сохраняли государственное почитание. При этом Атон получил и титул царя, и они с Эхнатоном рассматривались как цари-соправители, старший и младший. Впоследствии, однако, фараон начал истреблять имена иных богов и знаки их написания, подверг запрету слово «бог» (*нечер*) во множественном числе, сохранив единственное как обозначение Атона (и самого себя), а потом подверг запрету и слово *нечер* в единственном числе; отныне и Атон, и он сам, фараон, титуловались просто царями, выступая соправителями, старшим и младшим. От начала до конца Эхнатон

считался сыном Атона. По смерти Эхнатона его преемник включил его имя в свою титулатуру на то место, где по общим египетским нормам до сих пор стояло имя того или иного бога.

Эту религию можно назвать монотеизмом, если оставить в стороне место в ней самого Эхнатона. Между тем, как и ранее в египетской религии царь рассматривался как бог (*нечер*) особого рода и сын верховного солнечного бога, младший, конечно, по отношению к нему, так и Эхнатон, очевидно, никогда не отказывался от подобного статуса. Первоначально Атон был главным богом и старшим царем-соправителем, Эхнатон – богом, его сыном и его младшим царем-соправителем, и вместе с тем почитались многие другие боги; в конце концов, экстраординарно почитаемыми фигурами остались Атон и Эхнатон просто как цари-соправители, в то время как слово «бог» к ним одинаково больше не применялось и было выведено из официального словоупотребления. По-видимому, целью всей реформы и было сохранение пары верховный бог + фараон, его сын и также бог (младший) – пусть даже теперь не под наименованием «богов». При этом всем прочим богам в почитании было отказано, им была объявлена война. В итоге если раньше фараон был богом особого рода в дополнение к «миллионам богов», то теперь он стал вторым – и последним (после Атона). «Богом», конечно, он теперь не именовался, но не именовался так теперь наравне с ним и сам Атон, а по месту в почитании они, с титулами царей-соправителей, сохранили то же соотношение, что и раньше, когда и Солнце, и его сын-царь были «богами». Таким образом, фактически Атон и сам Эхнатон и были единственными богами государственной религии по итоговому варианту реформы; ради такого неслыханного возвышения персоны царя в государственной религии она, по-видимому, и предпринималась.

Эхнатон, вероятно, признавал существование всех старых египетских богов<sup>59</sup>, и по финальному варианту его реформы они и считались *нечерами* (как можно заключить из того, что он и отказался от этого обозначения для себя и для Атона). Теперь эти *нечеры* стали рассматриваться как демоны, с поклонением которым надлежало бороться, а не осуществлять его от имени государства.

Все это довольно далеко от монотеизма и, во всяком случае, очень непохоже на монотеизм древнееврейский, в котором глава политики / царь и отдаленно не играл роли второго божества или квазибожества после Яхве или соправителя Яхве.

### «Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская версия Исхода и рассказа о Моисее

Если, несмотря на все сказанное, в гуманитарных дисциплинах до сих пор циркулирует идея о связи ветхозаветного, Моисеева, монотеизма с египетским влиянием, то разве что благодаря знаменитому сюжету позднеегипетской историографии второй половины I тыс. до н. э.; он сообщен Манефоном, Херемоном и Лисимахом и является египетской переработкой истории Исхода, возникшей в ходе полемики египтян с иудейской его версией (унизительной для египетского самолюбия). В наиболее ярком виде этот сюжет излагает Манефон<sup>60</sup>. Согласно его рассказу, при царе Аменофисе (эта греческая транскрипция отвечает египетскому имени Аменхотеп) ради нечестивых новаторских религиозных предприятий царя (он пожелал приблизиться к богам так, как не приближались к ним цари ранее) были собраны и сосланы прокаженные и иные египтяне; впоследствии, после многих перипетий и катастрофических для Египта событий, они под предводительством гелиопольского жреца, египтянина Осарсифа, принявшего имя Моисея, бежали от разбивших их египтян в Иерусалим, к вступившим с ними еще ранее в союз иерусалимским азиатам – потомкам отступивших из Египта намного ранее гиксосов. Это и было то событие, что у иудеев описывается как Исход, а от смещения названных беглых египтян с иерусалимскими гиксосами и пошли евреи.

В истории нечестивого царя Аменофиса-Аменхотепа давно были опознаны реминисценции реформы Аменхотепа IV – Эхнатона – в негативном восприятии египтян, раз и навсегда установившемся вскоре после смерти этого царя. Так возникла связка Эхнатон – Моисей, неоднократно становившаяся поводом для главным образом околонаучных построений. Между тем образ названного манефоновского царя Аменофиса – контаминированный; историческое же место его рассказ Манефона устанавливает твердо: по Манефону, это царь исхода XIX династии, в то время как амарнских царей Манефон под различными именами помещает на несколько веков ранее<sup>61</sup>. Иными словами, в позднеегипетской версии Исход датировался тем же временем, на которое он примерно падает по древнееврейской поколенной генеалогии, – временем смут конца XIX династии. Это и не удивительно: датировать Исход, помещая его в свою историческую схему, египетские историки могли лишь одним способом – взять одну из вер-

сий ветхозаветной хронологии и наложить ее на собственную. Появление в сюжете о смутах конца XIX династии, в предание о которых египетские историки интегрировали Исход, реминисценций Амарны было вызвано просто тем, что в египетских памятниках и финал XVIII династии, и финал XIX династии – это фазы нечестия, скверны и катастрофы, от которых страну пришлось очищать. Таким образом, связки Амарны и Моисея в действительности не проводит и этот рассказ Манефона, не говоря о неисторичности и заведомой вторичности египетской версии Исхода. По-видимому, древнееврейские и родственные им племена появились впервые в Палестине – Заиорданье в период между Амарнским временем и XIX династией; контакты их с Египтом придутся тем самым на период, когда реформа Эхнатона уже была предана проклятию и забвению, и оказать на них влияние она не могла бы уже по одному этому.

Подытожим сказанное. В египетских религиозных представлениях II–I тыс. до н. э. не было монотеизма; теологические конструкции, которые позволяли бы к нему прийти через осмысление совокупности взаимопроникающих богов как единого бога, никогда не воспроизводились в древнееврейской среде. Если бы она их усвоила и использовала таким образом, это дало бы монотеизм совершенно иного характера, чем древнееврейский. Реформа Эхнатона (сама достаточно отличная от монотеизма) не могла оказать на эту среду влияния. На соседей египетская религия могла произвести впечатление лишь крайнего политеизма, и характерно, что в Ветхом Завете она именно и только такой и воспринята: там постоянно идет речь о языческих «мерзостях Египетских» и «идолах Египетских».

Вместе с тем типологически для истории протомонотеистических и монотеистических тенденций древнеегипетское мировоззрение представляет особый интерес, поскольку оказывается взаимно-дополнительным к христианскому трехипостасному монотеизму. И египетская, и христианская теология предусматривают взаимопроникновение и конstellляции божественных идентичностей; однако если египетская теология во главу угла ставит их отдельность друг от друга, то христианская – слияние в единство.

### Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве

Вопрос о культе Яхве в доеврейском Восточном Средиземноморье связан прежде всего с упоминаниями в египетских текстах XIV–XII вв.

территориально-племенной единицы «шасу-яхве» – одного из подразделений ареала людей, именуемых в египетских источниках «шасу» (ег. *ššw*). Начиная примерно с 1500 г. до н. э. египетские тексты систематически упоминают «шасу»<sup>62</sup>. Некоторые исследователи полагали, что этот термин не имел конкретного значения, обозначал нечто вроде «азиатских кочевников», «бедуинов» и мог прилагаться египтянами к любым соответствующим группам Леванта (в том числе к суийско-аморейским группам)<sup>63</sup>, однако согласиться с этим мнением нельзя: шасу включаются в египетские перечни азиатских областей и противников фараона рядом с другими, вполне конкретными этническими общностями и территориальными единицами<sup>64</sup>. Ясно, что поступать таким образом можно было только с названием одной из конкретных этнических или этнополитических общностей Леванта, таксономически равноправного другим образованиям. Другие египетские перечни азиатских стран и племен содержат перечисления нескольких стран шасу с уточнениями: «страна шасу такая-то; страна шасу такая-то» (см. ниже). Такие конкретизирующие названия имеют смысл, только если шасу были определенной общностью, подразделяющейся на соответствующие части: термины, обозначающие образ жизни («номады» и т. п.), не конкретизируются географическими названиями и не включаются в топонимические списки. Наконец, шасу, изображенным на египетских памятниках, свойственна специфическая внешность и одежда, отличающая их от ближайших соседей, то есть особый этнокультурный тип<sup>65</sup>. Итак, термин «шасу» подразумевал во II тыс. некую племенную общность, занимавшую определенный ареал или ареалы. Весьма вероятно, что эта общность упоминалась и в египетских источниках III – начала II тыс. под пишущимися примерно так же названиями<sup>66</sup>.

Шасу новоегипетских источников (кон. XVI – XII в.) географически распределяются по двум областям. Главный их ареал находился на Синае и далее на восток – на южной и юго-восточной окраине Палестины. Именно здесь размещалась некая могучая общность шасу, с которой фараонам приходилось раз за разом воевать и которую они считали достаточно сильным врагом. Войны Сети I начались с подробно описанной им кампании против шасу, занимавших территорию «от Чару/Силэ до [Града] Ханаанского (Газы?)», то есть Северный Синай<sup>67</sup>, и собирающихся на «горах Хурру» (горы Синай и южной окраины Палестины). На своем Танисском обелиске Рамсес II хвалится тем, что «опустошил страну шасу, разгромил гору Сеир». В конце XIII в. упоминаются

«племена шасу страны Эдом» [Anast.VI, 54–56]; между тем, как мы знаем по Ветхому Завету, Эдом неразрывно ассоциирован с Сеиром<sup>68</sup>. Рамсес III объявляет, что «разгромил сеирцев посреди шасу» [Harris I 76:9–11]. Шесть-семь областей того же синайско-эдомско-южнопалестинского ареала перечисляются группой в египетских топонимических списках с обозначением «страна шасу такая-то» при каждой области (см. ниже). Известны и другие места, с которыми связаны шасу, однако только эти шесть-семь областей получают в египетских списках определение «страна шасу» и составляют, таким образом, основной, «титульный» ареал этих племен. И действительно, эти области не причисляются к географическому понятию «Ханаан» ни у евреев, ни у египтян, и, учитывая исключительную связь с ними шасу, в них опять-таки остается видеть особый регион шасу, отличающийся источниками от Ханаана.

С другой стороны, какие-то шасу обитали в Южной Сирии<sup>69</sup>. Этот южносирийский очаг шасу не имел существенного значения; как он возник и поддерживали ли его шасу какие-то связи с основным ареалом шасу на Синае и в его окрестностях, неизвестно.

Непосредственно к нашей теме относятся четыре топонимических новоегипетских списка: Аменхотепа III из Солеба (первая треть XIV в.), Рамсеса II из Западной Амары (середина XIII в.) и два списка Рамсеса III из Мединет-Абу (начало XII в.). Второй список активно воспроизводит материалы первого, третий – второго, и все вместе – традицию таких списков, сложившихся еще в XV в. Два первых из них содержат перечень шести «стран шасу» (в полном виде сохранился в списке Западной Амары, на вторую половину – в Солебе), названных подряд – то есть, очевидно, в качестве составных частей некоего единого анклава, особого компактного края шасу. И в амарском, и в солебском списке каждая из них специально называется «страна шасу (*tz ššw*) X», т. е. «страна шасу таких-то (или такой-то области)». Это: страна шасу саарра, страна шасу рабана(та), страна шасу пиаспиас, страна шасу самата, страна шасу яхве (\**ya-h-wa*), страна шасу турабур<sup>70</sup>. Отдельно в амарский список попала «страна шасу пуну»<sup>71</sup>. Фрагментами тот же перечень (уже без определения «страна шасу») попал при копировании более ранних материалов в два списка Рамсеса III в Мединет-Абу, где, в частности, тоже присутствует страна (шасу)-яхве<sup>72</sup>.

Согласующиеся друг с другом локализации всех этих топонимов ведут нас на Синай и в Южную Палестину. Саарра – это, несомненно, Сеир,

который систематически отмечался как центр шасу. Рабану можно отождествлять с южнопалестинским Лабаном (Втор. 1:1) и синайской Ливной (Чис. 33:20–21). страна шасу пуну «Пуну» удачно отождествлена М. Гёргом с библейским Пуноном в Эдоме<sup>73</sup>. На этом фоне особое значение приобретает «страна шасу-яхве». По широко распространенному мнению, это название нельзя оторвать от Тетраграмматона – консонантного скелета имени Яхве. В самом деле, сомневаться в их связи<sup>74</sup> не приходится и в свете крайней уникальности этого консонантного скелета, и в свете общей локализации всего ареала наших шести-семи стран шасу на Синае – Сеире, с которыми Яхве действительно оказывается связан ближайшим образом уже по ветхозаветным источникам: на Синае (на горе Хорев массива Синай и в оазисе Кадеш-Барнеа) он является евреям, заключает с ними завет и превращает их в свой народ, а пограничный с Синаем Сеир представлен как основное местообитание Яхве в «Песни Деборы» (Суд. 5:4), самом древнем из текстов Ветхого Завета (аналогично в Аввак. 3:3 Бог исходит из Темана [в Эдоме, досл. «с Юга»], от горы Паран, лежащей рядом с Сеиром, а знаменитые древнееврейские надписи из Кунтиллет Аджруд VIII в. до н. э. неоднократно наделяют Яхве эпитетом «Теманский» и говорят о «Яхве Теманском» как о крупнейшей локальной ипостаси Яхве наряду с «Яхве Самарийским»<sup>75</sup>). Тем самым название «шасу-яхве» остается возводить к имени бога Яхве и интерпретировать как «народ (или земля), локальным божеством которого (которой) является бог Яхве»<sup>76</sup>.

Итак, уже в начале XIV в. до н. э. некая местность или общность синайско-эдомского ареала, обозначавшаяся в Египте как одна из «стран шасу», в совокупности занимающих этот ареал, была связана с культом Яхве, причем так долго и прочно, что это отразилось в египетских топонимических списках, именующих указанную местность или общность по имени Яхве. Этот факт требует соотнесения с ветхозаветными материалами по истории почитания Яхве. Теоретически можно было бы выдвигать следующие варианты такого соотнесения:

а) речь идет о независимом конвергентном почитании Яхве шасу и древними евреями; учитывая связь древнееврейских представлений о Яхве и принятии его культа израильтянами с Синаем – Сеиром (то есть с ареалом «стран шасу» египетских топонимических списков), такая независимость выглядит крайне маловероятной;

б) сами древние евреи – израильтяне (или их значительная часть) были выходцами из общно-

сти шасу (или должны отождествляться с ними) и унаследовали культ Яхве от своих предков-шасу; при этом термин «шасу-яхве» может относиться и к самим израильтянам, и к их предкам-шасу времен до образования Израиля<sup>77</sup>.

в) древние евреи / израильтяне и шасу – разные общности, и древние евреи заимствовали синайский культ Яхве от местных шасу<sup>78</sup>. Термин «шасу-яхве» и при этом мог бы, кстати подразумевать как шасу, так и израильтян – во втором случае дело заключалось бы в том, что некую пришлую полукочевую группу, обосновавшуюся на Синае и в Палестине, в краях шасу, египтяне обозначили как группу «шасу», распространив на нее давно употребительное у них обозначение номадов этого региона. Такие вторично-переносные применения этнонимов (например, кого только в средневековой Европе не именовали «скифами» по различным ассоциациям с исконными скифами I тыс. до н. э.) не представляют собой ничего удивительного. Появившись на Синае, то есть землях, заселенных шасу и прочно ассоциирующихся с ними, древнееврейские племена вполне могли бы быть покрытыми термином «шасу» в глазах египтян.

Все эти гипотезы широко обсуждались в науке. Выбор между ними зависит прежде всего от решения вопросов о том, когда и как древнееврейские племена появились в Палестине. По счастью, именно новоегипетские материалы позволяют довольно твердо датировать этот процесс. По Ветхому Завету хорошо известны считающиеся там наиболее близкородственными племенные союзы «еврейского круга» – Израиль, Эдом, Моав и Аммон. Памятники египетской XVIII династии, в том числе подробнейший амарнский архив, покрывающий как раз конец правления Аменхотепа III и царствование его преемника Эхнатона, самым детальным образом рисуют обстановку в Палестине, прочно контролировавшейся в это период Египтом, но не упоминают ни одного из названий «племен еврейского круга» (как и все более ранние источники). На исходе XVIII династии египтяне, потерпев поражение от хеттов, утрачивают власть в Ханаане и возвращаются сюда лишь через тридцать лет, в начале XIX династии, при Сети I (ок. 1300); и вот в памятниках следующего столетия, XIX – начала XX династии, немедленно появляются названия трех из четырех племен еврейского круга – Израиля, Моава и Эдома<sup>79</sup>. Остается считать, что древнееврейские племена проникли в Палестину и образовали названные племенные союзы как раз в тот примерно тридцатилетний промежуток, когда египтяне не располагали вла-

стью над Ханааном, т. е. не ранее конца амарнской эпохи<sup>80</sup>.

Далее, сама ветхозаветная традиция содержит два типа указаний на времена событий, о которых в ней повествуется: сообщения о временных промежутках, исчисляемых в годах (Исх. 12:40–41 в LXX – 430 лет от прихода Авраама в Ханаан до Исхода, в Масоретском тексте – те же 430 лет от переселения Иакова в Египет до Исхода; Быт. 15:3–400 лет от переселения Иакова в Египет до Исхода; различные фантастические по продолжительности и указанные в годах сроки жизни самих патриархов и т. д.), и счет по поколениям (от Иакова, то есть от основания племенного союза Израиль, до Исхода – 4 поколения, от Авраама до Давида – 13 поколений, Быт. 15:13, Исх. 6:16–20, 1 Матф. 1:2 сл. и др.). Поскольку никаких хроник с фиксацией лет древние евреи и их предки во II тыс. не вели, библейские датировки в абсолютных датах для этого времени заведомо не отражают никаких реальных воспоминаний (а фантастические сроки жизни поколений и лиц по этим датировкам окончательно сбрасывают их со счета), в то время как «поколенная хронология» для дописьменных племенных общностей обычно в большой степени отражает реальность (так как в значительной доле основана на реальных родовых генеалогиях и на отвечающих реальности воспоминаниях о том, что такой-то член этих генеалогий был вовлечен в такие-то знаменитые события). Между тем появление древнееврейских племен в Палестине (связанное в традиции с именем Авраама) и появление особого племенного союза Израиль (связанное в традиции с именем Иакова-Израиля) ветхозаветная традиция помещает, соответственно, за 7–8 и 4–5 поколений до начала Эпохи Судей<sup>81</sup> и за 13 и 10 поколений до Давида (на саму Эпоху Судей падает при этом 5–6 поколений). Оба последние временные рубежа известны: археологически Эпохе Судей израильской традиции, т. е. времени широкого оседлого обитания евреев в Ханаане надежно сопоставляются поселения, существовавшие в ряде районов Палестины в XII–XI вв. до н. э.<sup>82</sup>, Давид правил на исходе XI – в первой трети X в. до н. э. Действительная продолжительность Эпохи Судей тем самым отвечает ее продолжительности по поколенной хронологии, что является дополнительным аргументом в пользу общего соответствия поколенной хронологии и реальной истории. Появление древних евреев в Палестине (легендарное время Авраама) и выделение Израильского союза племен и других родственных ему племенных союзов (легендарное время Иакова) по поколенной хронологии упадут, соответственно,

приблизительно на первую половину – середину и конец XIV в. до н. э.<sup>83</sup>, что полностью согласуется с результатом, извлеченным из новоегипетских данных, и подтверждает его.

Но раз «племена еврейского круга» (Израиль, Моав, Эдом) впервые появились в Палестине лишь после прекращения еще не знающей их племенных названий амарнской переписки, то более ранний Солебский список Аменхотепа III, называющий «страну шасу-яхве» среди синайско-сеирских «стран шасу» (притом, что сами шасу фиксируются у рубежа Египта как минимум с конца XVI в., если не с III или начала II тыс., см. выше), едва ли может отражать присутствие здесь израильтян и их родичей или предков. Единственным способом обойти этот вывод было бы считать (в духе доминирующих сейчас в англо-американо-израильской научной литературе взглядов), что ветхозаветная традиция о приходе древнееврейских племен, генеалогически возводивших себя к Аврааму и Лоту, на Левант из Месопотамии, выдумана задним числом, и само обозначение «еврей» («ибри», досл. «люди, пришедшие из-за реки [Евфрата], перешедшие реку [Евфрат]» является плодом той же выдумки, а в действительности древнееврейская общность сформировалась на территории Палестины из ее уроженцев. В этом случае можно было бы предположить, что древнееврейские племенные союзы выделились из той же общности шасу к концу XIV в. при некоем ее переформировании; тогда тот факт, что памятники XVIII династии этих союзов не знают, не мешает выводить их из среды шасу. Однако, не говоря о том, что сама теория палестинского происхождения древних евреев представляется крайне маловероятной<sup>84</sup>.

Следует подчеркнуть, что из всех племен «еврейского круга» в ассоциации с шасу египетские источники упоминают только Эдом, но не Израиль и не Моав, причем это именно ассоциация, а не отождествление («племена шасу в стране Эдом», см. выше). При упоминаниях Израиля и Моава египтяне не именуют их «шасу» и не называют шасу вовсе. При перечислении «стран шасу», в свою очередь, египтяне не называют ничего похожего на именованная племен «еврейского круга». Все это также едва ли позволяет считать племена «еврейского круга» ветвями шасу.

Наконец, историко-географический материал показывает, что новоегипетские шасу должны отождествляться не с кем иным, как с амалекитами Библии, как это предполагал еще первый исследователь шасу – Д. Хайг<sup>85</sup>. Это, учитывая категорическое противопоставление Амалека и Израиля в самом Ветхом Завете, также препятствует предпо-

ложению о выделении последнего из среды шасу, resp. амалекитов.

Таким образом, древнееврейские племена не тождественны племенам «шасу» (в том числе «шасу-яхве»), существовавшим на южных рубежах Палестины еще до появления здесь евреев, и не происходят от них. Тем самым наличие «шасу-яхве» в египетских источниках позволяет говорить об усвоении евреями доеврейского синайского культа Яхве (территориально связанного с одноименным племенем/подразделением шасу). То же самое можно заключить из общего содержания ветхозаветного предания о патриархах: согласно ему, древнееврейская общность существовала со времен Авраама (который по Быт. 14:3 оказывается первым «ибри»/евреем), а культ Яхве одна из ветвей этой общности – израильская – приняла как группа только на Синае при Моисее, через 7 поколений.

Вероятное отождествление шасу с амалекитами позволяет на этом фоне в новом свете взглянуть на ветхозаветную традицию о «завете/договоре» (евр. *berit*) Израиля с Яхве на Синае и о той роли, которая в соответствующих повествованиях приписана амалекитам. Согласно Ветхому Завету, Израиль столкнулся с амалекитами на западе Синая сразу после Исхода из Египта, при Рефидиме (Исх. 17; амалекиты пытались не пропустить вышедших из Египта чужаков в свои пределы, Апт. Jud. 3:2) и впоследствии неоднократно воевал с ними, уже обосновавшись в Ханаане. Пришлые племена «еврейского круга», к числу которых принадлежал Израиль, вообще заняли значительную часть бывших земель амалекитов (эдомиты – земли Сеира и Эдома, мидианиты и исмаильяне – различные территории Синая) и поглотили отдельные кланы амалекитов (группа амалекитов вошла в состав Эдома, как следует из Быт. 36:15 сл.). При этом амалекиты представлены в Пятикнижии как настоящий «антинарод» – такой же уникальный феномен, как избранный Богом народ Израиль, «по модулю», но «противоположного знака», и потому подлежащий, единственным из всех народов, поголовному истреблению по прямому предписанию Яхве (Исх. 17:14–16; Втор. 25:17–19; 1 Цар. 15). В полном соответствии с этой уникальностью в пророчестве Билеама Амалек назван «первым из всех [языческих] народов» (Чис. 24:20); речь не может идти о первенстве во времени и относится тем самым лишь к первенству по статусу. Этот антагонизм, включающий парадоксально высокую оценку статуса амалекитов, в самом Ветхом Завете (Исх. 17, Втор. 25) определен как связанный с событиями эпохи Исхода, то есть формированием

Моисеева Израиля и заключения им племенного «завета» с Яхве; согласно Пятикнижию, эти ключевые события имели места на горе Хорев горного массива Синай (южноцентральная область п-ова Синай) и в оазисе Кадеш-Барнеа (северо-восток полуострова Синай). При этом сообщения Ветхого Завета создают парадоксальную картину: сами указанные территории со всех сторон окружены сплошным амалекитским кольцом<sup>86</sup> и попытки израильтян прорвать это кольцо изнутри, и извне наталкиваются на сопротивление амалекитов (Рефидим, Исх. 17; Хорма, Чис. 14:45), но, попав внутрь этого кольца, они оказываются словно в некоем зачарованном, «ничейном» пространстве, так что их деятельность на горе Синай и в Кадеш-Барнеа проходит в полном покое и одиночестве. Получающийся кольцеобразный ареал амалекитов с пустотой внутри совершенно неправдоподобен. Географические ориентиры амалекитов, заданные Библией, подразумевают, что территории Синая, в Торе предстающие «пустыми» до израильского прихода, на деле составляли как раз центр амалекитского ареала. Иными словами, Израиль Моисея завершает свое формирование и заключает завет с Яхве в сердце амалекитских земель, на территории, отбитой у Амалека. Но «завет» с богом естественно заключается в тех местах, где этот бог почитается непосредственно, то есть в районе его местного культа. Сказанное подтверждается древнейшим дошедшим до нас эпическим текстом Израильтян – «песней Деборы», гдЯ Яхве описывается, как бог, исходящий из Эдома, Сеира и Синая (Суд. 5:4–5), а все эти территории, как мы помним, входили в амалекитский ареал. Все сказанное полностью согласуется со значением известий о «шасу-яхве»: коль скоро, по независимым соображениям, «шасу» – это амалекиты, то и по этим сообщениям, и по сведениям, приводимым Ветхим Заветом, получается, что на доеврейском Синае Яхве был локальным божеством амалекитов-шасу в названном по нему уделе «шасу [resp. амалекитов] яхве». Тем самым Израиль Моисея «перехватывает» у амалекитов не только территорию, но и племенного бога-покровителя. Это вполне объяснило бы место, которое Амалек занял в древнееврейской традиции – и его выдвижение на роль первого (пусть даже во зле) народа, и ритуальный и крайний характер противопоставления его Израилю<sup>87</sup>. При этом, конечно, доеврейское почитание амалекитами Яхве в рамках этой традиции с какого-то момента невозможно было ни признавать, ни помнить. Поэтому в сформировавшемся в итоге Пятикнижии оно и не упоминается, а Моисей на Синае, согласно Пятикнижию, действует

не в центре амалекитской земли, который располагался там в реальности, а в некоей лишь «околькованной» амалекитами пустоте.

### Йаву, Йево, Йао в Угарите и Финикии

Краткие разрозненные упоминания нескольких разновременных источников о божествах с именами Йаву (Угарит), Йево (ханаанейский/финикийский Берит, совр. Бейрут) и Йао у финикийцев («финикийцами», как известно, греки именовали ханаанеев) вообще позволили многим специалистам выдвигать гипотезу о том, что речь тут идет о Яхве. Запутанность этого вопроса требует привести все соответствующие сведения по отдельности.

В угаритском эпосе о боге Баалу, дошедшем на табличках середины XIV в. (время правления царя Никмадду, упомянутого на колофоне последней таблички; в Угарите этого времени говорили на особом северозападносемитском языке, близком к ханаанейскому и аморейскому), сообщается, что у традиционного верховного бога Илу родился сын – бог моря Йамму, которого Илу предназначал быть врагом и мстителем богу Баалу, согнавшему ранее Илу с трона верховной власти. В не полностью сохранившихся фразах, сообщающих о том, как родился и был наречен по имени этот сын, говорится, что, когда он родился, Илу велел наречь его именем «Йамму» (*ym* = 'Море') вместо имени «Йаву» (*yw*) или в качестве второго, главного и приоритетного по отношению к «Йаву» имени. Поскольку конец строки KTU 1.1. iv 13, содержащий, возможно, начало слов Илу, не сохранился, остается не совсем понятно, то ли исходно этот сын должен был зваться Йаву, но Илу тут же переименовал его в Йамму<sup>88</sup>, то ли Илу заявил, что не будет же сын его зваться Йаву – пусть зовется Йамму<sup>89</sup>, то ли Илу дал ему второе, приоритетное имя Йамму<sup>90</sup>. Текст передает реплику Илу так: (KTU.1.1. iv, 13–15): «И сказал благий, Илу милосерд[ный...] || *šm bny yw 'ilt* [...] || *wp'r šm ym*», что можно понимать как «И сказал Илу...: 'Имя сына моего Йаву (*yw*)! (о?) богиня [...] И нарек ему / да будет наречено ему имя Йамму'» либо «И сказал Илу: '[Да не будет] имя сына моего "Йаву"! (о?) богиня [...] И нарек ему / да будет наречено ему имя Йамму'». Фонетическая переключка *yw* и *ym* образует, вероятно, игру слов.

Имя «Йаву» многие специалисты соотносили с именем Яхве<sup>91</sup>. Против этого выдвигались следующие главные возражения: поскольку имя пишется как *yw*, без среднего консонанта *h*, то получится, что в Угарите забыли семантику имени «Яхве» (от основы *hwh* – «становиться, явиться» и т. д.), что

будто бы маловероятно; имя Йаву носит бог моря Йамму, которого с Яхве соотносить затруднительно. С нашей точки зрения, оба возражения не имеют силы. Угаритская орфография не должна была передавать все согласные корня, следуя семантике, – она вполне могла следовать реальному угаритскому произношению этого имени, а в нем это придыхательное *h* могло уже не произноситься или не звучать так ясно и отчлененно, чтобы передавать его на письме; да и сам тот факт, что это имя произведено именно от основы *hwh*, вовсе не должен был бы осознаваться угаритцами, если для них оно было именем чужеземного или усвоенного от чужеземцев бога. Что касается отождествления угаритского Йаву с Йамму, то можно заметить, что текст на самом деле не предполагает их исконного тождества. Если понимать приведенное выше место так, что Илу с порога (и с пренебрежением?) отвергает саму возможность для своего сына, бога моря, зваться Йаву, то это скорее подразумевало бы, что перед глазами угаритского автора стоял образ некоего иного персонажа с именем Йаву – этому персонажу оно сгодилось, а вот сыну Илу подойти не могло. Если же в указанном месте имеется в виду, что имя Йаву было первым именем бога моря, а Йамму – вторым (заменившим либо дополнившим и оттеснившим первое), то нам кажется, что такая конструкция скорее может отражать попытку угаритских мифотворцев тем или иным образом сопрягать (в том числе путем отождествления) два исконно разных персонажа с именами Йаву и Йамму.

Итак, все, что можно извлечь из угаритского мифологического эпоса, – это то, что в Угарите знали имя Йаву как имя божества и неким неясным образом соотносили это имя с мифами о Йамму, причем вполне вероятно, что это были для Угарита (по крайней мере исконно) имена разных божеств. Все это никак не мешает связывать имя Йаву с Яхве, хотя, конечно, и не доказывает такой связи.

### Йево в Берите

Согласно ученой ханаанейской (финикийской) традиции эллинистического времени, представленного у писавшего по-гречески Филона Библиского и позднейшего автора Порфирия, еще за много веков до того, во времена, отвечающие концу II тыс., в приморском ханаанейском городе Берит (досл. «Договор, Завет [с божеством]», совр. Бейрут) существовал культ бога Йево (греч. транскрипция *Ἰεῦώ*). Порфирий писал: «О евреях рассказывает правду Санхунйатон Беритянин, вполне

соответственно названиям их местностей и именам; он заимствовал свои сведения у жреца Бога Йево (*Ἰεῦώ*), Йеромбала [= финикийск. \*Йерубаал]. Когда он посвятил свою историю царю Берита Абибалу, царь и его эксперты одобрили его как правдивого историка. Их времена приходятся еще до времён Троянской войны и приблизительно совпадают со временем Моисея, как можно заключить из списков финикийских царей» (Eus. Praer. Ev. I p.30d). Независимо от того, доверять ли рассказу о Санхунйатоне, достоверность известия о почитании Йево в Берите не подлежит сомнению: финикийские и греческие книжники не стали бы подрывать авторитет своих сообщений, без всякой необходимости вставляя в те самые заявления, которыми доказывали их древность и истинность, упоминание выдуманного, не существовавшего на деле в Берите культа. Между тем в Берите помимо прочих богов почитали в эллинистические времена н. э. и бога моря (в грекоязычных надписях беритян – Посейдон, т. е. Йамму)<sup>92</sup>, а согласно изложению финикийской мифологии Филоном Библиским «Крон» (=Эль) отдал город Берит «Посейдону» (очевидно, тождествен Йамму) и другим богам, и те «освятили в Берите останки Понта [Моря]»<sup>93</sup> – бога, сражавшегося с «Демарунтом (Баалом) и, несомненно, тождественным тому же Йамму (различие Понта и Посейдона у Филона как разных божеств должно объясняться сложностями в интерпретации разных локальных культов одного божества, да еще в их отождествлении с разными греческими персонажами или в разных грекоязычных именовании)<sup>94</sup>. Бог моря Йамму, таким образом, оказывается очень тесно связан с Беритом. Видеть ли в «Йево» имя того же Йамму (по наведению от аналогичной интерпретации появления имени Йаву в угаритском мифе о наречении Йамму, см. выше, или по иным причинам), и, независимо от этого, связывать ли имя Йево с именем Яхве?

Обычной греко-римской передачей имени Яхве было «Йао» (*Iao*)<sup>95</sup>, причем соответствующие античные авторы не всегда осознавали, что речь идет именно об иудейском боге, поскольку к концу I тыс., в эпоху синкретизации множества разнородных культов в Средиземноморье, многие почитали Яхве-Йао просто как великого, высшего бога, отождествляемого с иными высшими богами (как, например, в традиции, изложенной Макробием<sup>96</sup>). При этом ученая античная традиция, представленная византийскими эрудитами Иоанном Лидом (VI в. н. э.) и Георгием Кедриним (XI в. н. э.) прямо говорит, что то же «Йао» – финикийская форма имени некоего всевышнего бога, именуемого также

Саваофом и отождествляемого эллинизированными финикийцами с Дионисом. По Лиду, Диониса, он же Вакх, «халдеи именуют Иао, что значит свет мыслящий, на финикийском языке, и часто его именуют Сабаотом, как того, кто над (всеми) семью небесами» (Lydus. De mens. 4.53, p.109, 16–19<sup>97</sup>), по Кедрину, «[имя] [И]ао халдеи толкуют как мыслящий свет на финикийском языке, и Сабаот он же, пребывающий над (всеми) семью небесами» (Cedrenus, I, p. 169, 19–21). Таким образом, финикийцы эллинистического времени почитали Яхве, употребляя форму его имени, передающуюся античными авторами как «Йао», и используя также его отождествление с Дионисом. Само по себе это можно было бы объяснять многовековым (с XII–X вв. до н. э.) взаимодействием ханаанеев с почитавшими Яхве как верховного бога израильянами, однако наличие божественного имени Йаву в аутентичном угаритском тексте XIV в. до н. э. и поздняя финикийская традиция о существовавшем много веков (в частности, уже к концу II тыс.) культе Йево в Берите на фоне очевидного созвучия Йаву – Йево – Йао и бесспорного тождества Йао = Яхве позволяет гипотетически ставить вопрос и о доеврейских корнях этого финикийского Йао.

Интерпретировать изложенные данные можно по-разному. На одном полюсе тут окажется допущение, что *yw* в угаритском мифе выступает как второе имя или вариант имени бога моря Йамму; в этом случае и беритского Йево, чье имя трудно оторвать от имени Йаву-*yw*, можно будет отождествлять как того же Йамму или его вариант (особенно учитывая тесную связь Берита с богом моря, см. выше), считая при этом, что обе формы *yw* и Йево не имеют отношения к Яхве (resp. Йао). На другом полюсе окажется та гипотеза, что *yw* в Угарите и Йево в Берите – дериваты почитания доеврейского Яхве в Финикии и Угарите. Сугубо умозрительное предположение о том, что Яхве и бога моря где-то на Леванте могли еще во II тыс. соотносить друг с другом и частично синкретизировать по общему для них мотиву повелевания бурями (Яхве выступает в этом качестве на суше, бог моря – на море)<sup>98</sup> будет отправным пунктом для «гибридной» версии, по которой *yw* и/или Йево окажутся разом и морскими богами, и формами или именами бога моря Йамму, и дериватами Яхве (в его допущенном отождествлении с самим богом моря). Возможны и другие гипотезы<sup>99</sup>.

Эти скудные неоднозначные данные не позволяют делать уверенных выводов. В качестве же оснований для выводов гипотетических мы хотели бы представить читателю следующие соображения. Затруднительно допустить, чтобы формы Йаву

или Йево были в угаритском и финикийском фонетическими вариантами имени Йам/Йамму, досл. «Море» (и действительно, в угаритском тексте *Yw* и *Ym* фигурируют как разные имена). Если именование «Йаву» и было введено в угаритский текст по созвучию с «Йамму», в порядке игры слов, то едва ли по соображениям такого рода подобным именованим (Йево) стали бы называть в Берите финикийского бога моря вместо его собственного имени – Йам-«Море». О том, что беритский бог моря так и именовался «Море», resp. Йам, свидетельствует и вышеупомянутое сообщение Филона Библияского об освященных останках бога по имени «Понт» (то есть «Море») в Берите. Наконец, на наш взгляд, из строк угаритского эпоса, упоминающих Йаву, можно вынести скорее то впечатление, что исходно Йаву и Йамму были для Угарита разными именами разных персонажей, чем противоположное. По совокупности сказанного формы Йаву и Йево можно предположительно отделять от имени бога моря Йамму/Йама и считать (по крайней мере изначально) рефлексамии имени и культа божества Яхве (resp. Йао в позднем основном варианте финикийского произношения) на финикийском побережье Леванта II тыс. до н. э.<sup>100</sup>

### Кениты и культ Яхве

О народе кенитов<sup>101</sup> и его возможной связи с доеврейским почитанием Яхве известно только из Ветхого Завета. Согласно ему, кениты (*qēni-*, дословно «кузнецкие» люди, от северозападносемитского *qun*, Каин/Кен, досл. – «Кузнец», как звали известного героя северозападносемитских преданий, представленного в библейской мифологии как Каин и Тувал-Каин в Быт. 4 и Кенан в Быт. 5) как таковые – один из доеврейских народов географического Ханаана, враждебных израильтянам (Быт. 15:1, Чис. 24:21–22); этот народ расселялся, по-видимому, на нагорьях к западу от Мертвого моря, непосредственно к северу от амалецитов<sup>102</sup>. Однако кроме них Ветхий Завет знает еще обособленную группу кенитов, обитавшую вне Ханаана, на восточной окраине Синая – западной окраине Эдома, у горы Хорев. Согласно Пятикнижию, Моисей до Исхода бежал из Египта и присоединился к этой группе, получив в жены дочь ее жреца Йитро (Иофора), а позднее, после Исхода, Йитро и его люди выступали как союзники израильтян (Исх. 2:15–3:1 Исх. 18:1–27, Чис. 10:29–32). Позднее эта группа, присоединившись к племени Иуда, двинулась с ним на север и обитала на стыке границ Иудеи, Эдома и ареала амалецитов, то входя в

состав Иудеи (Суд. 1:16, 1 Сам. 30:26–30), то оказываясь вне ее; в конце концов, отношение ветхозаветной традиции и ее героев к этой группе кенитов и ее потомкам неизменно доброжелательное, в какую бы общность они ни входили (так, Саул щадит этих кенитов при истреблении Амалека, в состав которого они на тот момент входили, в память об их союзе с израильтянами во времена Исхода, 1 Сам. 15:6; Давид не совершает на них набегов, 1 Сам. 27:8–10). Родоначальником этой южной группы кенитов считался, видимо, некий Реуэль (Рагуил), в ветхозаветной традиции слившийся с Йитро (Исх. 2:18; Чис. 10:29)<sup>103</sup>. Пятикнижие именует эту группу мидианитами, а Книга Судей (1:16, 4:11) – кенитами; иными словами, по ветхозаветной традиции во времена Исхода эта группа входила в состав Мидиана (как потом – в состав амалецитов или Иудеи), что вполне согласуется с ее положением небольшого образования, оторвавшегося от основной массы кенитов, обитавшей в Ханаане и рассматривавшейся Ветхим Заветом как противники, а не союзники израильтян (см. выше).

Как видно из северозападносемитского самоназвания кенитов и его ханаанейской «экающей» огласовки, этнически кениты были ханаанеями. Поскольку Ветхий Завет эмфатически именуется «Каином» и кенитов их основного ареала в Ханаане (Чис. 24:21–22), и южных присинайских кенитов (Суд. 4:11: «И Хевер Кенит отделился от Каина [*Qayin*]», = от кенитов, как обычно и значит в переводах), то надо считать, что кениты видели в Каине своего легендарного эпонима-прародителя и называли себя кенитами именно по нему, и их название означает именно «потомки Каина [Кузнеца]», а не «кузнецы»<sup>104</sup>.

Связь южных, присинайско-мидианских кенитов с культом Яхве выводится из того, что, согласно Пятикнижию, Яхве «вспомнил» свой завет с предками израильтян, явился Моисею и заповедал ему себя как Бога, в частности как будущего Бога Израиля, именно тогда, когда Моисей в качестве зятя Йитро, жреца и главы вышеназванных присинайских кенитов, пас скот последнего в его владениях у горы Хорев (Исх. 2:24–4:26), что вписывается в ветхозаветный сюжет о союзе Моисея и Израиля времен Исхода с этими кенитами как его ключевой момент. Поскольку все это предание едва ли могло служить проведению какой-либо тенденции, правомерно думать, что оно отражает непосредственное заимствование культа Яхве израильтянами от обсуждаемой группы кенитов или по крайней мере роль их влияния на израильтян в этом вопросе<sup>105</sup>. Удивлять нас это не должно, поскольку эта изолированная группа кенитов оби-

тала как раз в Синайско-Сеирском ареале исконного доеврейского почитания Яхве. Вопрос о ее соотношении с «шасу-яхве» остается открытым<sup>106</sup>.

### Яхве и аморейский мир

Аморей (в источниках выступают также под своим самоназванием «сутии», т. е. потомки легендарного первопредка Суту, библейского Шета-Сифа) представляли собой одну из главных общностей северозападносемитов наряду с ханаанеями и арамеями. К концу III тыс. сутии-аморей расселились к югу от Евфрата (в Сирийской степи и смежных районах), к востоку от занятого ханаанеями и другими семитскими группами Восточного Средиземноморья и к северо-западу от занимавших северо-восточную Аравию арамеев. Крупнейшим очагом аморейского расселения были тогда нагорье Джебель-Бишри и соседняя область Тадмора (будущая Пальмира). В XX–XXI вв. аморей в несколько этапов широко расселились из только что названного ареала в Верхнюю Месопотамию, Нижнюю Месопотамию, Сирию и Заиорданье. В древних еврейских следует видеть выходцев из сутийско-аморейской среды, в течение Позднебронзового века (XVI–XIII вв. до н. э.) выделившихся из нее и образовавших в ходе каких-то миграций и племенной реструктуризации новую, особую этническую общность<sup>107</sup>, называвшую себя «ибри» (досл. «люди из-за реки, люди, перешедшие реку»; одной из их группировок и был, согласно ветхозаветной традиции, исконный Израиль конца II тыс.)<sup>108</sup>. Ономастика сутиев-амореев более раннего времени широко известна по клинописным документам старовавилонского времени (XX–XVII вв. до н. э.), и в ней присутствует целый ряд имен, начинающихся с компонентов, пишущихся по-аккадски как *Yawi-* и *Yahwi-*; по крайней мере некоторые из этих компонентов образованы от того же северозападносемитского корня *hwu* («быть, становиться, наличествовать, являться» и т. д.; в древнееврейском этот корень принял сначала форму *hwh*, а потом *hwh*), от которого образовано имя бога Яхве (евр. *Yhwh*) и аналогичны этому имени по огласовке<sup>109</sup>. Однако дискуссия о характере этих имен показала, что эти компоненты представляют собой не собственное имя, а предикаты от соответствующего глагола (не ясно, каузативного или обычного, изъявительного или пожелательного характера), входящие в состав обычных семитских имен-предложений, в том числе теофорных<sup>110</sup>. Как имя бога форма подобного вида в именах, фигурирующих в клинописных текстах, не зафиксирована<sup>111</sup>. Остается считать, что в сутийско-аморейском мире Верхней

и Нижней Месопотамии первой половины II тыс. бог Яхве не почитался.

Подведем итоги<sup>112</sup>. По совокупности наших данных, до появления древнееврейских племен в Восточном Средиземноморье бог Яхве почитался в нем прежде всего в синайско-сеирском ареале, заселенном племенами, издавна обозначавшимися в египетских текстах как «шасу» (и, видимо, тождественными библейским амалекитам). Одна из групп синайско-сеирских шасу, прямо связанная с культом этого бога, именовалась «шасу-яхве». Синайскую группу кенитов, союзную Моисею согласно Ветхому Завету, также можно рассматривать как носителей того же местного культа Яхве и либо отождествлять с указанными «шасу-яхве», либо считать их соседями. По-видимому, помимо синайско-сеирского ареала культ иной местной ипостаси Яхве (resp. Йево позднейших финикийских сообщений о Санхунйатоне в греческой передаче) поддерживался в Берите, а сам этот бог (вероятно, именно его прибрежная ипостась, представленная в Берите) был известен угаритским мифотворцам, у которых его имя записывалось как *Yw*. Сутийско-аморейский мир к востоку от Евфрата и Южной Сирии этого бога не знал. Израильтяне в период своего пребывания в синайско-сеирском ареале усвоили местный культ Яхве (но никак не соотносили с ним впоследствии иной локальный вариант этого бога, попавший на ханаанейское побережье, в Берит).

### Самаряне и самарянский монотеизм

#### Зарождение общности самарян (VIII–VII вв. до н. э.)

Происхождение этнорелигиозной (или этноконфессиональной) общности самарян<sup>113</sup> коренится в двух комплексах событий: падении в конце VIII в. до н. э. т. н. Израильского (Северного) царства – одного из двух государств древних евреев-израильтян (наряду с Южным царством, Иудеей) – и религиозно-политической борьбе в древнееврейской среде VIII–VII вв. и последующего времени. Ок. 930 г. до н. э. единое Израильское царство распалось на Северное (удержавшее название Израиля и включавшее большую часть израильских племен, в том числе крупнейшие северные племена Эфраим и Менаше; столицей этого царства с IX в. стала Самария [евр. Шомрон], после чего само царство именовалось иногда «Самария») и Южное (Иудея, где обитало прежде всего само племя иудеев – Йехуда, со столицей в

знания. Античные интеллектуалы, воспитанные в духе просвещенной критики народной мифологии, которая началась еще в VI в. до н. э. (Ксенофан), сомневались в возможности воплощения божества в земном теле (хотя и имели перед глазами вполне актуальный пример политической доктрины о «божественности» римских императоров). В связи с этим в раннем христианстве были распространены т. н. «докетические» идеи<sup>356</sup> – т. е. представления о том, что Логос лишь (выражаясь на современный манер) виртуально присутствовал в мире. Однако такие представления не позволяли четко сформулировать сотериологическое значение нисхождения Логоса. Если он появился в этом мире «не по-настоящему», тогда непонятно, зачем были крестные страдания, и какова же перспектива спасения. Докетические идеи противоречили также антропологии Нового Завета и в особенности «хелизму» апостола Павла, согласно которому человек – целостное существо, в коем разделение духа, души и тела не имеет субстанциального характера. Если Логос явился на землю для спасения человека, то могут ли виртуальные страдания помочь человечеству?

Отметим, что стоическое и «филоновское» разделение Логоса на внутренний и произнесенный заметно у многих ранних отцов Церкви. Эта тема обсуждалась, в частности, в связи с различием или отождествлением Логоса и Премудрости Божией<sup>357</sup>. В 60-х годах III в. антиохийский богослов Павел Самосатский высказал доктрину соединения человеческой природы Христа с Богом через присутствие во Христе Логоса. По его мнению, Логос происходил от Премудрости, обретавшей в Создателе (аналогия логоса внутреннего), и проявлял себя не только в Иисусе (праведном человеке и Сыне Божиим, однако не по своему существу, а по наличию в нем Логоса). Осуждение учение Павла Самосатского как монархианского стало одним из стимулов для отказа от доктрины о двойственности Логоса. Так, в IV в. различие внутреннего и внешнего логосов будет использовано Василием Великим для разговора о природе человека, в то время как применение этой аналогии по отношению ко Второму Лицу Троицы им всячески критикуется<sup>358</sup>. В итоге Логос теперь понимается как ипостась и личность, а его воплощение в Иисусе также рассматривается как ипостасное и полное.

Наконец, в «Апокалипсисе от Иоанна» о Логосе говорится как о высшем судии: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем называется Верный и Истинный, Который праведно судит и воинствует. Очи у Него как пламень огненный, и на голове Его много диадим. Он имел имя

написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обагренную кровью. Имя Ему: “Слово Божие”. И воинства небесные следовали за Ним на конях белых, облеченные в виссон белый и чистый»<sup>359</sup>. Античное представление о Логосе, судящем о природной целостности или оформляющем и упорядочивающем ее, сменяется учением о Логосе как Создателе всего сотворенного, как Спасителе и вместе с тем как верховном судии для всех тварей.

Столь существенное изменение понятия о Логосе, произошедшее в I–IV вв. н. э., тем не менее не должно закрывать от нас того факта, что между христианской и античной культурами имеется несомненные линии преемства. Преемство во внимании к Слову является одним из самых важных. Понятие о Боге, открывшемся людям как Логос, позволяло сохранить и, преобразовав, передать последующим поколениям и эпохам богатство античной науки и словесности. Все, что в античности было связано с Логосом, привлекало к себе раннехристианских богословов. Хотя среди них имелось немало тех, кто относился к эллинской цивилизации крайне негативно (например, Татиан, Тертуллиан), тем не менее в целом победила более здравая и исторически перспективная точка зрения. В качестве примера можно привести слова одного из первых апологетов и богословов II в. – Иустина Философа: «Мы научены, что Христос есть Первожденный Бог, и что Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы и считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные...»<sup>360</sup> Использование греческого «логоса» – совокупности знаний, накопленных греческой цивилизацией, опыта греческой духовной жизни и греческого культурного наследия стало важным фактором формирования средневековой христианской цивилизации, а в дальнейшем базой для возникновения культуры Возрождения и Нового Времени.

### Примечания

- <sup>1</sup> Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 48–49.
- <sup>2</sup> Неклеса А. И. Прыжок лягушки. Кризис мировидения. М., 2013.
- <sup>3</sup> Morenz S. Religion und Geschichte des Alten Aegypten. Köln; Wien, 1975. S. 85.
- <sup>4</sup> Karlony P. Die Rollensiegel das Alten Reiches. Bruxelles, 1977. Bd. I. S. 125; Савельева Т. Н. Храмовое хозяйство Египта времени Древнего царства. С. 34.
- <sup>5</sup> Ю. Я. Перепелкин так характеризовал реформу Эхнатона: «То было полное отвержение старых богов, вплоть до отказа от слова “боги”, их обозначающего, и от знаков, их зрительно и мысленно представлявших. Одновременно то было полное тор-

жество и завершение представления о солнце как о фараоне... В своем окончательном, завершеном виде... царепоклонническое солнцепочитание... представляло необыкновенное, очень своеобразное, единственное в своем роде явление среди всех прочих видов почитания природы»: Перепелкин Ю. Я. Тайна золотого гроба. М., 1968. С. 156.

- <sup>6</sup> Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1976. С. 253.
- <sup>7</sup> Jaspers K. Von Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. S. 18 usw.
- <sup>8</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 265.
- <sup>9</sup> Там же. С. 310–321.
- <sup>10</sup> Там же. С. 269.
- <sup>11</sup> Там же. С. 265.
- <sup>12</sup> Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 279.
- <sup>13</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 270–273.
- <sup>14</sup> Там же. С. 275.
- <sup>15</sup> Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- <sup>16</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 313–316.
- <sup>17</sup> Там же. С. 318–319.
- <sup>18</sup> Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 240.
- <sup>19</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 321.
- <sup>20</sup> Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. С. 283.
- <sup>21</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. С. 297.
- <sup>22</sup> Rao Bandela P. Coin splendor: A journey into the past. New Dehli, 2003. P. 32–35.
- <sup>23</sup> Франкопан П. Шелковый путь. С. 47.
- <sup>24</sup> McDowall D. Soter Megas, the King of Kings, the Kushana // Journal of the Numismatic Society of India. Kalkutta, 1968. P. 28–48.
- <sup>25</sup> Koshelenko G. The beginnings of Buddhism in Margiana // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. T. XIV. Budapest, 1966. P. 175–183.
- <sup>26</sup> The Book of the Lows of the Counries: Dialogue on the Fate of Bardaisan of Edessa. Trad/ dy Y. Drijvers. Assen, 1965. P. 61.
- <sup>27</sup> Франкопан П. Шелковый путь. С. 50, 55–56.
- <sup>28</sup> Gigoux P. Les quatre inscriptions du mage Kirdir: Textes et concordances. Paris, 1991.
- <sup>29</sup> The Cambridge history of Judaism. I. Introduction. The Persian period. Cambridge, 1984. P. 88–114, 308–325.
- <sup>30</sup> Пиотровский М. Б. Тема судьбы в южноаравийском предании от Ас'аде ал-Камиле. С. 120.
- <sup>31</sup> Там же. С. 120–127.
- <sup>32</sup> Вейнберг И. П. Рождение истории. С. 49.
- <sup>33</sup> Там же. С. 49–50.
- <sup>34</sup> Геродот. История. Т. I. (Herod. IV. 22).
- <sup>35</sup> Этнограф, исследователь, африканист V. Raque многократно цитировался мною ранее.
- <sup>36</sup> Зельин К. К. Исследование по истории земельных отношений в Египте II–I вв. до н. э. С. 239–240.
- <sup>37</sup> Страбон. География. С. 273, 278 (Strabo, VII, 4, 5; VII, 4, 11).
- <sup>38</sup> Тит Лукреций Кар. О природе вещей.
- <sup>39</sup> Аверинцев С. С. Добрый Плутарх рассказывает о героях, или счастливый брак биографического жанра и моральной философии. В кн.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Т. I. С. 644.
- <sup>40</sup> Frazer J. G. Golden bough. L., 1890.
- <sup>41</sup> Апулей. Золотой осел. М., 19; Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. М., 1993. С. 240–244.
- <sup>42</sup> Апулей. Апология. Метаморфозы. Флориды. Метаморфозы в XI книгах. С. 298–299.
- <sup>43</sup> Scriptores historiae augustae. XXVIII. Флавий Веспасиан Сиракузин / Перевод и примечания С. П. Кондратьева. Перевод стихов Ф. А. Петровского // ВДИ. 1960. № 1. С. 232 (XXV), 233 (XXIX), 236 (XXXIX); Аммиан Марцеллин. История. Перевод. Киев, 1906–1908.
- <sup>44</sup> Первый взгляд представлен, например, Э. Хорнунгом, второй – Я. Ассманом, Hornung E. Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many. Ithaca, 1982; Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. Эти работы

можно считать кратким введением в египетские представления о богах (см. Dunand F., Zivie-Coche Ch. Gods and Men in Egypt 3000 BCE to 395 CE. Ithaca, 2004). Бесспорный фактический материал, приведенный в них, ниже обычно дается без ссылок. Глубоко благодарим за подробные консультации И. А. Ладынина.

- <sup>45</sup> Например, тот же Э. Хорнунг, считающий египетскую религию сугубо политеистической.
- <sup>46</sup> Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000: 306.
- <sup>47</sup> См., например, Мерперт Н. Я. Очерки археологии библейских стран. М., 2000: 227–235.
- <sup>48</sup> 3 Цар. 9:16,24.
- <sup>49</sup> Так, в Текстах Саркофагов говорится, что Хор был рожден от Исиды еще до того, как она «стала быть», а сама Исида «старше матери своей»: Hornung 1982: 151.
- <sup>50</sup> Hornung 1982: 176.
- <sup>51</sup> Аналогично христианизации может говорить о действиях Саваофа или Христа, всякий раз имея в виду или всего Троидного Бога, или данную его ипостась, но не скажет, что в какой-то момент что-то сделали Саваоф и Христос.
- <sup>52</sup> Hornung 1982: 56.
- <sup>53</sup> Егип. NT, условное произношение *нечер*, вероятное древнее произношение – *начир*, коптск. *Нуте*.
- <sup>54</sup> Hornung 1982: 93.
- <sup>55</sup> Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации. М., 1999. С. 265–271.
- <sup>56</sup> Assmann Jan. Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. L., 1995: 109.
- <sup>57</sup> Hornung 1982: 93–95.
- <sup>58</sup> Ibid. P. 42–60.
- <sup>59</sup> Перепелкин Ю. Я. История древнего Египта. СПб., 2000. С. 306.
- <sup>60</sup> Jos. Contr. Ap. § 228–252.
- <sup>61</sup> Ладынин И. А., Немировский А. А. К эволюции восприятия амарнских царей и Хоремхеба в идеологической и исторической традиции древнего Египта // Древний Восток: Общность и своеобразие культурных традиций. М., 2001: 90–99.
- <sup>62</sup> О шасу в египетской традиции см.: Giveon R. Les bedouins Shosou des documents Egyptiens. Leiden-Brill. 1971; Bartlett J. R. Edom and the Edomites. Sheffield, 1989: 77–82; Redford D. B. Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times. Princeton, 1992: 269–280; Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу об идентификации // Древний Восток и античный мир. I. М., 1998: 3–17; он же. Шасу новоегипетских источников и ранняя история Израиля // [Тироп]. Труды второй молодежной конференции по иудаике. М., 1998: 84–93.
- <sup>63</sup> Ahlström G. The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest. L., 1993: 276 f., cf. Helck W. Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in III. und II. Jahrtausend v. Chr. Wiesbaden, 1962.: 278 f.
- <sup>64</sup> Так, в перечне покоренных стран Тутмоса IV, Urk.IV.1560, они фигурируют рядом с известными княжествами Леванта; во втором списке добычи мемфисской надписи Аменхотепа II, Urk.IV.1309, шасу перечислены в одном ряду с хапиру, людьми Нухашше и хурритами.
- <sup>65</sup> Васильев А. С. Шасу новоегипетских источников: к вопросу... С. 12.
- <sup>66</sup> Надпись Унаса, царя V династии, говорит о разгроме азиатов [šw]: Weippert M. Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: über die šsw der Ägyptischen Quellen // Biblica. 1974. 55: 269, Abb.1; Helck W. Die Bedrohung Palastinas durch einwandernde Gruppen am Ende der 18. und am Anfang der 19. Dynastie // VT. 1968. 18: 477), а в текстах проклятий (начало II тыс.) упоминаются как разные азиатские народы šwsw (=шасу?) и šwtw (= заиорданские сугии), Giveon R. Les bedouins... № 19a. Последнее лишнее раз удостоверяет отличие шасу от сугиев-амореев.
- <sup>67</sup> Giveon R. Les bédouins... № 11. Подразумевается, что шасу населяли территорию от восточного пограничного пункта







Деньги и денежное обращение в доисламском Иране и Центральной Азии (до VII в.) (Тимур К. Кораев, Москва) . . . . .	367	Money and monetary relations in pre-Islamic Iran and Central Asia (to the VII century) (by Timur K. Korayev, Moscow) . . . . .	367
Торговля и купцы . . . . .	376	Trade and merchants . . . . .	376
Древний мир, средневековая Африка и Западная Азия (Юрий М. Кобищанов, Москва) . . . . .	376	Ancient World, medieval Asia and Africa (by Yuri M. Kobishchanov Moscow) . . . . .	376
Древнегреческая демократия и империи поздней античности (Юрий М. Кобищанов, Москва) . . . . .	381	Ancient Greek democracy and Empire late antiquity . . . . .	381
Откупщики банкиры (Юрий М. Кобищанов, Москва) . . . . .	396	Tax-farmers and bankers (by Yuri M. Kobishchanov Moscow) . . . . .	396
Торговля в Черкесии в средние века и в новое время (Анзор В. Кушхабиев, Нальчик) . . . . .	403	Trade in the Middle ages and modern times (by Anzor V. Kushkhabiyev, Nalchik) . . . . .	403
Торговые пути I в. до Р. Х. — I тысячелетия по Р. Х. между Атлантическим и Тихим океанами и между Северной Европой и Тропической Африкой (Юрий М. Кобищанов, Москва) . . . . .	404	Trade routes in the I century BC – I millennium AD between Atlantic and Pacific and between Northern Europe and Tropical Africa (by Yuri M. Kobishchanov, Moscow) . . . . .	404
<b>Часть 7</b>		<b>Part 7</b>	
<b>Духовное развитие</b> . . . . .	424	<b>Spiritual development</b> . . . . .	424
Великие духовные искания I тысячелетия до Р. Х. (Юрий М. Кобищанов) . . . . .	425	The great spiritual quests of the I millennium BC (by Yuri M. Kobishchanov, Moscow) . . . . .	425
Древний Египет: квазимонотеистические и генотеистические тенденции (Александр А. Немировский, Москва) . . . . .	433	Ancient Egypt: quasi-monoteistic and genoteistic tendencies (by Ivan A. Ladynin and Alexandre A. Nemirovsky, Moscow) . . . . .	433
Единичность и множественность в египетской религии II–I тыс. до н. э. Египетский синкретизм . . . . .	435	Unique and plurality in the Egyptian religion in the II–I millennia BC. Egyptian syncretism . . . . .	435
Египетский генотеизм . . . . .	439	Egyptian genoteism. . . . .	439
«Бог» в единственном числе в древнеегипетских памятниках. . . . .	439	“God” (sing.) in the Ancient Egyptian texts . . . . .	439
Реформа Эхнатона: монотеизм? . . . . .	440	Was Ehnaton’s reform monotheistic? . . . . .	440
«Египетский жрец Моисей»: позднеегипетская версия Исхода и рассказ о Моисее . . . . .	441	«Egyptian priest Moses»: Late Egyptian version of Exodus and a story on Moses. . . . .	441
Яхве на доеврейском Леванте. Шасу-яхве (Александр А. Немировский, Москва) . . . . .	441	Yahwe in pre-Hebraic Levant. Shasu-Yahwe (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow). . . . .	441
Йаву, Йево, Йао в Угарите и Финикии . . . . .	446	Yawu, Yewo, Yao in Ugarit and Phoenicia . . . . .	446
Йево в Берите. . . . .	446	Yewo in Berit. . . . .	446
Кениты и культ Яхве. . . . .	448	The Kenites and Yahwe cult . . . . .	448
Яхве и аморейский мир. . . . .	449	Yahwe and Amorean world . . . . .	449
Самаряне и самарянский монотеизм (Александр А. Немировский, Москва) . . . . .	449	The Samarites and Samaritic monotheism (by Alexandre A. Nemirovsky, Moscow) . . . . .	449
Зарождение общности самарян (VIII–VII вв. до н. э.) . . . . .	449	Origin of the Samarites community (VIII–VII centuries BC) . . . . .	449
Самаряне в VI–II вв. до н. э. . . . .	452	The Samarites in the VI–II centuries BC . . . . .	452
Переход самарян к монотеистическому иудаизму . . . . .	454	The way of the Samarites to the monotheistic Judaism . . . . .	454
Монотеистический яхвизм самарян в конце I тыс. до н. э. . . . .	456	Monotheistic Yahweism of the Samarites in the end of the I millennium BC . . . . .	456
Кумранская община (Игорь Р. Тантлевский, Санкт-Петербург) . . . . .	458	Kumran community (by Igor R. Tantlevsky, Saint-Petersburg) . . . . .	458

Зороастризм и христианство: взаимное влияние и взаимное непонимание (Юрий А. Аверьянов, Москва) . . . . .	473	Zoroastrism and Christianity: mutual influence and failure to understand one another (by Yuri A. Averianov, Moscow) . . . . .	473
Логос в античности и раннем христианстве (Роман В. Светлов, Санкт-Петербург) . . . . .	484	Logos in the Antiquity and in the early Christianity (by Roman V. Svetlov, Saint-Petersburg) . . . . .	484
<b>Часть 8</b>		<b>Part 8</b>	
<b>Христианский Иерусалим и второй Иерусалим в Африке, Европе и на Кавказе</b> . . . . .	501	<b>Christian Jerusalem and the second Jerusalem in Africa, Europe and Caucasus</b> . . . . .	501
Почему появился второй Иерусалим (Юрий М. Кобищанов, Москва) . . . . .	501	Why did the second Jerusalem appear? (by Yuri M. Kobishchanov Moscow) . . . . .	501
Иерусалим библейский, христианский и мусульманский (Николай Н. Лисовой, Москва) . . . . .	506	Jerusalem Judaic, Christian and Islamic (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow) . . . . .	506
Тайна Грааля в истории и предании (Николай Н. Лисовой, Москва) . . . . .	508	Mystery of Graal in the history and tradition (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow) . . . . .	508
Град и храм Софии Премудрости Божией (Николай Н. Лисовой, Москва) . . . . .	514	City and Temple of Sophia — God’s Wisdom (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow) . . . . .	514
Мцхета как новый Иерусалим в Грузии: иеротопия «Жития Св. Нино» (Мариам С. Чхартишвили, Тбилиси) . . . . .	519	Mtzhketa as a new Jerusalem in Georgia: hierotopia of the «Acta St. Nino» (Mariam S. Chkhartishvili, Tbilisi) . . . . .	519
Киев — Иерусалим на Днепре (Владимир М. Рычка, Киев) . . . . .	526	Kiyiv as Jerusalem on the Dnieper (by Volodimir M. Rychka, Kiyiv) . . . . .	526
Москва — Иерусалим (Николай Н. Лисовой, Москва) . . . . .	533	Moscow as Jerusalem (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow) . . . . .	533
Новый Иерусалим патриарха Никона: архитектурная сказка, библейское пророчество, национальный миф (Николай Н. Лисовой, Москва) . . . . .	536	Patriarch Nikon’s New Jerusalem: the architectural tale, biblical prophecy, national myth (by Nikolay N. Lisovoy, Moscow) . . . . .	536